Enligt beslut af Örebro-mötets bestyrelse komma dess förhandlingar att utgifvas i fristående häften under ledning af bestyrelsens ordförande teol. dr S. A. Fries, Stockholm.

Hvarje häfte säljes för sig. Deltagare i mötet, som låtit anteckna sitt namn i mötets namnrulla, äfvensom inbjudare till mötet erhålla hvarje häfte till halfva boklådspriset, om rekvisition sker hos bokförläggaren, postporto dock oberäknadt.

Utgifningen sker enligt följande program:

Häft. 1. Mötets förhistoria, förlopp och allmänna betydelse.
» *2.* Mötets gudstjänster.
» *3.* Den moderna naturvetenskapen och kristendomen.
» *4.* Religionsundervisningen.
» *5.* Uppenbarelse.
» *6.* Kyrkliga reformationers betingelser.
» *7.* Frågan om Kristus.

På det å häftets sista sida införda tillkännagifvandet om tidskriften »Kristendomen och vår tid» fästes uppmärksamheten.

Stockholm, Uppsala och Lund i okt. 1910.

Bestyrelsen.

STOCKHOLM
ALB. BONNIERS BOKTRYCKERI 1910

I RELIGIÖSA OCH KYRKLIGA FRÅGOR

SKRIFTSAMLING I EVANGELII TJÄNST

GRUNDAD AF **FREDRIK FEHR**

UTGIFVEN AF

S. A. FRIES.

45.

Innehåll:

Kyrkligt-teologiska mötet i Örebro 1910.

V.

Uppenbarelse. Föredrag af **NATHAN SÖDERBLOM.**

Nämnes ordet uppenbarelse* i detta sammanhang, kan det icke betyda något ringare än en kunskap om tillvarons innersta väsen, och det måste tilläggas, en insikt, en inblick, som icke blott tillfredsställer en starkare eller svagare kunskapsdrift hos oss, utan som ger åt vårt eget väsen den anknytning det behöfver för sin lifskraft, för sin räddning och sanna värdighet.

Uppenbarelse säger mer, ordet säger något om sättet för denna kunskap. Uppenbarelse uttrycker, att människan är mottagande, att Gud meddelar sig själf. Vise och siare liksom religionens vanliga fromma ha i alla tider och inom vidt skilda religioner vittnat om det gudomligas självmeddelelse, om att visheten om sanningen, om Gud, om anden, om frälsningen kommit som en gåfva — låt vara efter sökande, men icke tagen som ett rof, utan undfådd som en skänk. Påtagligen ha vi här att göra med ett psykologiskt faktum, besannadt äfven utanför religionens område inom det konstnärliga skapandet. Insikten kommer plötsligt. Vissheten breder sig ut öfver sinnet som ett himmelskt ljus. Eller sanningen framlyser blixtlikt. När vi här tala om uppenbarelse, nöja vi oss icke med att erkänna ett dylikt arbetssätt hos människosjälen. Är en sådan frambrytande visshet och klarhet icke mer än en egendomlig form för den psykiska processen, veta vi oss icke hafva att göra med en djupare verklighet, då får ordet uppenbarelse endast en oegentlig bemärkelse och intet fullt berättigande.

Här möter oss den stora, alltjämt angripna, än förnekade, än bejakade frågan: Kunna vi äga någon kunskap om en öfversinnlig verklighet? Kunna vi i eller bakom det, våra sinnen förnimma, möta en djupare liggande, mer väsentlig verklighet? Äro

* Närmare utförda och motiverade äro de i det följande framställda tankarne i mitt arbete *Religionsproblemet* II, Stockholm 1910.

vi genom själfva vårt kunskapsorgans beskaffenhet ohjälpligt afstängda från en verklig uppenbarelse? Eller kunna vi äga förbindelse med en andlig värld?

Jag skall i fråga om detta spörsmål, som af filosofien besvarats och besvaras på olika sätt, här konstatera tvenne sakförhållanden.

Åsikternas växling i detta stycke står i nära samband med hela tidsriktningen och dess förhärskande arbetssätt. Böjelsen att förneka uppenbarelsens möjlighet kan härleda sig antingen ur en viss tankens trötthet efter en epok af stor dristighet med de metafysiska frågorna, eller därur att kulturens kraf inrikta uppmärksamheten och arbetet så energiskt och exklusivt på det närmast liggande, på genomforskning och utnyttjande af de materiella resurserna och på undersökning af historiens och människosinnets fakta, att man icke har kraft öfver för metafysiken, för frågorna om denna mångtydiga tillvaros egentliga innebörd. Till en afsevärd tid, dock icke i längden, kan sysslandet med det som för ögonen är, ge ett så starkt intryck af dess massiva påtaglighet, att den andliga verkligheten ter sig snarast som en dimvärld eller drömvärld. Detta räcker dock ej så länge. Ty får den mänskliga intelligensen endast tid på sig, så upplöser den verklighetens kompakta påtaglighet i symboler och tecken, som människoanden aldrig kan stanna vid och bygga en verklig sanningsinsikt, en tro och öfvertygelse på.

Generationerna närmast före oss och vi ha uppleft de metafysiska frågornas undanskjutande af såväl trötthet efter den skapande periodens öfverhettning som af en intensiv, i kulturhistorien kanske ensamstående koncentration på empiri och teknik. Vi upplefva nu öfver hela linjen en dubbel företeelse. Dels nöjer man sig icke med att — till släktets gagn, genom uppfinningar i läkekonst och teknik — handhafva de naturvetenskapliga metoderna. Man undersöker själfva kunskapens värde och betydelse. Och det göra icke endast filosofer och kunskapskritiker af facket. Utan de exakta vetenskapernas och de deskriptiva vetenskapernas egna idkare vända sig om och granska kritiskt sina metoder, frågande: hvad kunna dessa metoder, experiment och teorier ge

oss och hvad kunna de icke ge oss? Och öfver hela linjen har den insikten framkommit, att naturvetenskapens grundteorier äga mening och värde i samma mån som de fattas som redskap för naturens behärskande, men att de bli motsägande, om man vill i dem afläsa, hvad verkligheten egentligen är. Man kan sålunda icke stanna endast vid naturvetenskapens insikter och teorier-hypoteser i en tyst eller uttalad visshet om att i atomer och eter ha grepp om varandets hemlighet. Vetenskapskritiken har drifvit vår tids vetenskapsmän från denna position.

Men icke nog därmed. Samtidigt frambryter en mäktig håg för själfva verklighetsfrågan. Hvar äro vi ställda och hvart gå vi? Kunna vi vara vissa om någonting? Hurudan är i så fall den verklighet, vid hvilken vår tro och vår tanke kan vinna fäste? Jag tänker icke här på de bisarra och förvetna konstigheter, till hvilka den undanträngda metafysiska driften ej sällan tagit sin tillflykt. Utan jag tänker på det nyvaknade metafysiska behofvet och förtroendet, som utmärka det kritiska tänkandet i våra dagar. Man vill och kan icke låta sig nöja med att agnostiskt afstå från positiv visshet, lika litet som man kan invagga sig i den okritiska metafysikens dogmatism. Tidsålderns tendens går i den riktningen, att en insikt i verklighetens väsen väl är möjlig, ja nödvändig för lifvet. Men man har mistat mycket af förtroendet till de kunskapsmetoder, som den intellektualistiska idealismen och materialismen rörde sig med.

Innan jag går till de tre grundfenomenen hos människan, i hvilka man företrädesvis sökt eller igenkänt uppenbarelse och där den enligt min öfvertygelse väller fram, höfves ett ord om den approximativa och symboliska karaktären hos vår uppfattning af uppenbarelsen. Icke talar jag här till förmån för någon skepsis. Tvärtom skall jag i det följande häfda, att visshet och en mycket bestämd gestaltning tillhör uppenbarelsens väsen. Men vi måste vänja oss af med att resonera om tillvarons mysterium och om Gud ungefär liksom om en första gradens ekvation, kejsar Wilhelms politik eller på sin höjd liksom om kanalerna på Mars. Man förstår, hur fadda och löjligt anspråksfulla vissa sätt att behandla

de största af alla spörsmål måste te sig för enhvar, som har någon lefvande känsla af det gåtfulla, imponerande, bottenlösa, öfverrika i den komplex, hvari vi ingå som försvinnande små moment. Klara, fasta instanser i lifsåskådningen, en osviklig visshet, sådan att en människa kunde dö för den, innebära ingalunda förmåga af ett adekvat uttryckssätt. Hur hafva icke profeter och apostlar känt detta.

Vi små jordkryp söka i omfattande symboler gripa de afgörande erfarenheter, historien och lifvet ge oss. Den mänskliga förnumstigheten döljer gärna under prudentlig logisk precision frånvaron af verklig lifserfarenhet. I stället för den angelägna, för all sanningsinsikt allena saliggörande, intima känningen med den verklighet, som det gäller, träder lätt ett slags jonglerande med satserna och symbolerna, som i sin tvärsäkerhet tappar bort själfva saken för en tom form. Känslan af den underbara och ofattliga rikedom, som ligger bakom alla våra uttryck om det gudomliga, måste hålla medvetandet om uttryckens provisoriska och ofullständiga art lefvande. Symbolernas duglighet och genomskinlighet betyder icke deras begreppsmässiga fulländning, utan den betyder, att vi aldrig, säger aldrig, få använda dem — Gud, ande, verklighet, sanning, himmelsk Fader, Guds personlighet, väsen, lif — utan att verklighetens under skimrar igenom. Får damm och smuts samla sig på dessa fönster, som våra religiösa uttryck äro, eller måla vi rent af öfver dem för att ej bländas, så skönja vi icke längre något af den andens värld, som de skulle visa oss, utan endast dem själfva, tecknen i stället för saken, fönstret, icke ljuset och bilden, som det skulle genomsläppa. Onekligen sakna vi i mycket andligt tal, gammalt och nytt, lärdt och olärdt, den bakgrund af verklighet, som ensam förvandlar orden från tomma ljud, det är på detta område, från profanation eller hädelse, till delaktighet i väsen och lif.

Redan när vi stå inför en människa, kunna vi förnimma, hur oförmögen en formel eller ett uttryck är att återgifva eller enhetligt sammanfatta hennes väsen. Hur mycket svårare måste det ej vara att fixera i ord, som ju alltid när det gäller det osinnliga bli symboler, den öfvertygelse som tränger sig på oss

om verklighetens grundmakt, om Gud. Detta innebär ingalunda någon likgiltighet eller ovisshet i fråga om verkligheten själf, så att vi hur som helst skulle kunna låta tala vid oss och utbyta en symbol mot en annan, exempelvis personlighet mot opersonlighet i fråga om Guds väsen, dualism mot monism i vår religiösa betraktelse. Nej, den absolutaste visshet är väl förenlig med en Pauli lefvande känsla af outgrundligheten af Guds väsen och vägar.

De portar för uppenbarelsen, hvilka kunna komma i fråga i människosinnet, äro trenne: *intelligensen* eller förståndet, *oändlighetsförnimmelsen* med dess känslobetoning och *idealdriften* eller samvetslifvet. De äro ingalunda likvärdiga.

I. Redan har nämnts intelligensens mycket begränsade användning som källa till kunskap om verkligheten. Den moderna vetenskapskritiken återgår på skilda sätt på Kant. Men han är ingalunda den förste att ha uppvisat intelligensens begränsade sfär. Religionens och tänkandets stormän i alla tider, en Platon och Plotinos, en Paulus och Augustinus, en Luther och Pascal, äfven de indiska tänkarne, ha erfarit och uttalat, att inblicken i verklighetens väsen icke sker genom förståndets analyserande undersökning och slutledning, utan genom andra krafter i människosjälen, genom intuition, hängifvenhet åt auktoritet, genom vilja och tro. Kulturen visar, att om intelligensen får ensidigt göra sig gällande på bekostnad af andra makter i människolifvet, så verkar den upplösande på visshet och företagsamhet, på personlighetens så väl som på samhällets lifskraft. Verkligheten upplöser sig i en vag skuggbild. Fattad såsom sanningskälla, såsom den rena sanningstörstens tillfredsställare, såsom uppenbarare af verklighetens väsen, visar sig intelligensen vara dels fattig och oförmögen genom sin abstrakthet, dels vilseledande och upplösande. Men fattad såsom medel för praktiska ändamål, fattad såsom en lifvets tjänare, som för människans räkning medels sina arbetshypoteser och metoder — icke inträngер i tillvarons väsen, men — ur naturen teoretiskt upphämtar och förarbetar det som sedan af tekniken kan användas till gagn för människoorganismens

hälsa och den materiella odlingen, fattad såsom en tjänare åt lifvet, icke såsom en herre öfver lifvet — en herre som då blir en obarmhärtig tyrann — äger intelligensen en utomordentlig förmåga och sin egnaste uppgift. Häraf följer icke, att intelligensens roll inom uppenbarelsens område är ringa. Dyrt, fruktansvärdt dyrt har släktet fått betala dylik förvillelse. Det är en mycket dålig religionspolitik att vara njugg och misstänksam mot förnuftets anspråk, men svag och tillmötesgående mot den egenrättfärdiga obskuranstismens. Väl kan man förstå att människor, för hvilka religionen hufvudsakligen är en världslig sak, ett område för agitation och maktsträfvanden, icke kunna förstå exempelvis ett möte sådant som detta, främmande för världsliga syften, föranledt af rena kunskapsintressen inom religionen, annat än som en förtäckt manöver af ett visst parti eller vissa individer. Men enhvar, för hvilken religionen är frälsning och en hjärtesak öfver allt annat, borde besinna, att ohemula anspråk från förståndets sida kunna varaktigt afvisas, icke genom protester, utan genom andligt arbete, som uppdagar uppenbarelsens verkliga källor och villkor i andens lif.

Intelligensens uppgift inom uppenbarelsen är lika viktig som vidsträckt. Först och sist utgör förståndet en oundgänglig kontroll. Utan dess ansande och tuktande verksamhet växa religionens plantor vildt. Förståndskritik behöfs. Eljes urartar ifvern lätt till fanatism, inbillningskraften till vidskepelse, auktoriteten till klerikalism eller bokstafstro. Vidare kräfves intelligensen för att ordna och utreda religionens föreställningsmaterial och utforska dess historia. Religionen kan icke stanna vid fakta och erfarenheter. Den söker sammanhang och enhetlighet. Religionen nöjer sig icke med att taga för godt det i skriftlig tradition fortlefvande. Den vill nå uppenbarelsehistorien i dess konkreta verklighet och förnyar sig genom beröring med denna. Hur många af religionens stormän ha ej varit tänkare, logiker, kritiker, forskare, lärde, en Origenes, en Augustinus, en Thomas, en Wicliffe, en Calvin, en Pascal, en Newman, en Schleiermacher, en Kierkegaard, en Harnack, en Al Ghazali, en Nagarjuna, en Sankara.

Först då inträder förvillelsen, när man vill förvandla intelligensens stora, omistliga, men begränsade roll inom religionen från att vara kontroll, utredning, kritik, systematisering — till att vara en *kunskapskälla,* en verklig uppenbarelse. Visserligen synes förståndsfrågan efter orsaken ligga bakom allfaderstanken redan i primitiv religion. Och den s. k. naturliga religionen hvilar på den förutsättningen, att förståndet ur världens beskaffenhet måste sluta sig till Guds existens. Men äfven om så vore, hvilket jag betviflar, så blir det icke verklig religion af, förrän andra moment komma till.

Uppenbarelsens källor — eller sägom hellre, dess kanaler — hos människan äro två: *oändlighetskänslan* och *idealdriften.* I den meningen är uppenbarelsen och religionen universell, att den i någon mån finnes hos alla människor. I den meningen är uppenbarelsen och religionen särskild, att oändlighetsförnimmelsen och idealdriften endast hos vissa individer blifvit så utgestaltade och funnit ett så klart innehåll, att de förmått tillfredsställa och samla stora grupper af den frälsningshungrande mänskligheten.

II. Ett dunkelt ställe i Predikareboken tyckes betyda, att "Gud lagt evigheten i människans hjärta". Sant är det i hvarje fall. Många nyare, en C. P. Tiele, en Louis Pasteur, en F. von Hügel vilja i oändlighetskänslan rent af se religionens grund hos människan. Det finns i människosjälen en förnimmelse, som icke låter sig förklara af hvad ögonen se och öronen höra. Och kanske har Pasteur rätt, när han menar, att ändå förnimmelsen af det oändliga är vissast af alla mänskliga förnimmelser. Den för sinnet in i en annan värld, där själen kan andas djupare och friare, och oändlighetsreligionens heroer hafva vunnit för tusenden och åter tusenden af ädla och innerliga sinnen ett evigt hem. Ingen kan läsa deras alster utan att känna, att denna oändlighetens värld, så fjärran från hela denna vår värld, äger en verklighet, en makt och en tjusning, en räddning och en tillflykt för anden. På två ställen i historien har oändlighetsförnimmelsen — visserligen icke utan idealdriften, det är, icke utan etiska moment, icke renodlad, men dock fullkomligt behärskande — frambragt världshistoriskt betydelsefulla religionstyper. I Indien nämner jag ett

af Upanisjadernas stora namn såsom representant för en dunkel, men till sina verkningar oöfverskådlig begynnelse: Yajnavalkya -- fortsatt i brahmansk och buddhistisk frälsningslära. I Västerlandet är oändlighetskänslans store systematiker och mystiker Plotinos — fulländare af orfism och platonism, själf mer eller mindre normgifvande för de mystiska strömningarna inom kristendomen och den persiska islam. Den ariska anden har gifvit åt oändlighetslängtan dess största djup och räckvidd. Svärmar man för en arisk eller indogermansk fromhet, torde oändlighetsreligionen äga de bästa anspråken på äktföddhet.

III. Idealdriften (samvetslifvet) sätter ett annat slags afstånd än oändlighetsförnimmelsen, om jag så får säga, ett mera rent kvalitativt. Det afgörande är icke afståndet mellan den ändlige och det oändliga — mellan människans ringhet och Guds storhet, mellan lifvets bullersamma oro och meditationens eller evighetens stillhet — utan skillnaden mellan det som är — brist, halfhet, synd — och det som bör vara — fullkomlighet, helgjutenhet, helighet. Idealdriften framträder redan som samvetsoro öfver brott mot vissa regler för uppförandet. Men den fördjupas och förinnerligas till att omsider bli en brinnande åtrå efter renhet och rättfärdighet, som sträcker sig vida utöfver hvarje utvärtes regel — den blir ett oändligt kraf och en trånad efter fullkomning, som visar idealdriftens förmälning med oändlighetsförnimmelsen. — Tre stadier skulle jag vilja hos den förra beteckna såsom religionshistoriskt viktiga, nämligen först ett ideal i form af regler eller egenskaper, uttryckande det sedliga krafvet och Guds väsen, vidare ett ideal (och en bild af gudomligheten) i form af en människa, ett helgon, en heros, en avatar, en inkarnation, framförallt Kristus, som man då bör så långt möjligt efterlikna — såsom öfverensstämmelse med profetens och hans förtrognes vanor och lif eftersträfvas inom islam och Kristi efterföljelse uppfattas af den helige Frans och katolicismen — samt till skillnad därifrån ett ideal och en gudsföreställning, som icke kan uttryckas i regler eller egenskaper, icke heller består i ett människolif att efterlikna, utan i den ande, som Kristi person och verk utstråla. — Idealdriften syftar utöfver

allt blott mänskligt och söker sitt fäste i en öfvervärldslig, gudomlig godhet. På fyra ställen i religionshistorien har idealdriften frambragt — eller framsläppt — betydelsefulla religionsbildningar, icke renodlad från oändlighetskänslan, men dock behärskande: i Kina hos Laotse, i Iran hos Zarathusjtra, i Grekland hos Sokrates, i Israel hos Moses — kanske, sannolikt, redan hos Abraham. Man märker hos samtliga dessa en annan anda, än där oändlighetskänslan varit den kanal, som släppt igenom uppenbarelsen från Guds väsen till människovärlden. Kanske märkes olikheten bäst om man sammanställer Sokrates, hans samvetstrohet och trygga tillit till försynen, med Platons lyftande rängtan. Men ingenstädes bränner Guds sedliga nitälskans eld så bort alla andra moment och intressen i uppenbarelsen, som hos Moses och i fortsättningen efter honom. Det goda budskapet om Kristus är ett budskap om gudsherraväldets oändliga allvar och kärlek.

Min sats är: I dessa båda, oändlighetskänslan och idealdriften, rinner religionens källsprång fram på vår jord — ur tillvarons gudomliga innandöme. Gud uppenbarar sig för oss.

I båda sker en vändning från blott subjektivitet till objektivitet, från blott fromhet, sinnets religiösa anläggning, till uppenbarelsetro.

Vi äro alla mer eller mindre musikaliska — ja, antag åtminstone att så vore. Något af musikens lif lefver i oss. Men, när Bach eller Beethoven träder fram, uttryckande det outsägliga med oanade uttrycksmedel, ja, då bli de för oss icke endast två mycket mer musikaliska människor än vi andra, utan musikens egna uppenbarelser. I dem träder musikens ande oss till mötes.*

På snarlikt sätt inom religionen. Oändlighetslängtan och rättfärdighetslängtan (eller samvetslif) äga vi alla — här behöfs icke såsom i fråga om musiken någon reservation. Sålunda äga vi någon andel i religionens lif, vi äro icke oberörda, någon af

* Att musikens höjdpunkt är för alla tider principiellt nådd i Bach, och att Plotinos utgör oändlighetsmystikens evärdliga fulländning, är för mig nästan lika visst, som att Kristus i gudsuppenbarelsens historia aldrig skall öfverträffas eller uppnås. Naturligtvis kan det icke ledas i bevis.

oss, af andens, af Guds andes lif. Men anden bryter fram hos vissa med sådan mäktighet, att de bli för oss religionens och Guds uppenbarare. I dem träder Gud oss till mötes. När vi se dem, se vi något af Gud — om också ingen af dem kan säga i samma mening som Jesus: den mig ser, han ser Fadern. De afspegla i sitt väsen något af Guds makt och kärlek. Luther vill, att en hvar skall vara för den andre en Kristus.

Men här iakttaga vi en egendomlig åtskillnad mellan den religion, som företrädesvis förnimmer det gudomliga under oändlighetens aspekt, och den, hos hvilken samvetsfrågan är det öfvervältigande. I tre hänseenden framträder denna skillnad, i fråga om personlighet, historia och auktoritet. Andra viktiga åtskillnader måste här lämnas åsido.

Det ligger i sakens natur, att oändlighetslängtan är likgiltig för personlighet och historia. Ty den flyktar från det konkreta, ifrån detta lifvets komplikationer och skeendets efter-hvart-annat, till det evigas famnande mysterium. Men den gudstro, som födes och eggas af idealdriften, måste koncentrera religionen på personligt lif, ty endast i den formen, såsom personligt lif, kan *det* öga i människosjälen, som heter idealkrafvet, igenkänna Gud och hans uppenbarelse. Och är Guds väsen något som kan tillnärmelsevis af oss anas och uttryckas under det etiska självförverkligandets och den lifsalstrande, upprättande, förlåtande kärlekens symboler, så måste människosläktets stora drama bära märke däraf, med andra ord, historien måste i någon mån vara den gudomliga viljans eget epos. Idealdriftens religion drager ovillkorligt det personliga lifvet och historien in i uppenbarelsens område och söker och finner i dem Guds uppenbarelse — medan oändlighetskänslan *kan,* jag säger icke måste, men *kan* efter sitt väsen vara likgiltig för människohistorien och dess gestalter.

Därför ställer sig också auktoritetsfrågan olika för dem i någon mån, jag menar frågan om den myndighet, som kan ge åt religionen styrsel och fäste. Vi kunna se det inom kristendomen, då religionen höjt sig ur omyndighetens tillstånd och icke längre kunnat nöja sig med en yttre myndighets, en hierarkis, en bokstafs eller en synodalmajoritets maktbud. Då har den från

platonismen och nyplatonismen påverkade mystiken gärna flyktat undan till sina egna rymder — ytterst, på den esoteriska sanningens mark, obekymrad om hvarje auktoritet, försjunken i skådande; medan en Paulus, en Augustinus, en Birgitta, en Luther, en Pascal, en Bunyan, en Kierkegaard flyttat auktoriteten öfver på Kristi person och knutits till en förhärligad bild af Kristi tro och hjärtelag. Tydligen måste de skapande, de uppenbarande personligheterna för idealdriften få såsom sådana en helt annan betydelse än för oändlighetslängtan.

Uppenbarelse betyder, att Gud gör sig förnimbar, att det gudomliga skimrar igenom. Jag menar sålunda att mänskligheten ögon för att se det egentligen äro två, oändlighetslängtan och idealdriften — båda värdefulla, i normala fall förbundna — men än det ena, än det andra bestämmande för den bild, själen gör sig af Gud. Oändlighetslängtan ser framför allt — och uppenbarar i sina stormän för oss — den gudomliga verklighetsvärldens höghet öfver denna världens små omsorger och tidmått. Men för att denna aflägsenhet ej skall förflyktiga det gudomliga, måste idealdriften, hungern och törsten efter lifvets oändliga skärpning och höjning, komma till. Den tränger sig djärft fram och vinner det omöjliga, att bli viss om verklighetens, om Guds eget väsen i dess positiva, öfvervältigande makt och rikedom.

Hvar? I naturen, i världarnas rörelse, i lifvets förlopp och utveckling? Ja, men endast dunkelt, tvifvelsamt — uppenbarelsen måste då vara skedd och sedd förut på ett innerligare område, i samvetslifvet, i historien. Ingen har uttryckt det bättre än Wallin.

»Dock låg för mig din mening skymd,
ditt hjärta jag ej fann;
och i en mörk, oändlig rymd
jag som ett stoft försvann.

Men — gryning blef kring Sinai,
på Tabor uppgick dag —
och själen såg, från töcknar fri,
din lag, ditt välbehag.

Och tidens kval fick sammanhang,
med evighetens tröst,
och himlarösters återklang
blef hörd i jordiskt bröst.»

Den vägen har uppenbarelsen gått, den vägen går den alltjämt. Ingenstädes är vissheten om Guds väsen — vunnen genom idealdriftens allvar — starkare och renare än hos Jesus. Hos ingen har denna visshet på ett personligt och historiskt verkningsfullare sätt genomträngt hela varelsen. Ingen är därför på samma sätt uppenbarelse som han. Hos ingen skimrar det gudomliga lika starkt igenom. Det är ingen godtycklighet att vi vända oss till honom. Man frågar: hvarför just till honom? Religionshistorien svarar: det finns för idealdriften intet val. Ty verkningarna af hans uppträdande äro sådana, att de anvisa åt honom en central och unik plats. Hans persons utgestaltning och verkan betingas väsentligen af, att han själf ej stod isolerad, utan i en rad af gudsvisshetens tolkar, i en historia, som är mer än typisk, som är såsom ingen annan historia laddad med uppenbarelseinnehåll. Både dessa personer — idealdriftens stormän före och efter Jesus ända till den dag i dag är, främst han själf — och denna historia te sig för oss i en särskild mening såsom uppenbarelsehistorien, därför att motiven, krafterna och konflikterna aldrig i någon historia blifvit af de medspelande själfva på samma sätt som af profeterna i den bibliska historien klarlagda, genomlefda och utnyttjade. Profeterna och deras efterföljare hafva blifvit martyrer för sin tro på historiens Gud. Jag menar icke, att någon renlärighet dömt deras tro som kätteri. Utan deras kraf på en etisk kärna i historien har försatt dem i en tragisk inre spänning, äfven om den icke för alla ledt till yttre lidanden eller en blodig död. Men dessa historiens egna martyrer förhjälpa sin tro till seger.

Må man nu icke andraga den bibliska uppenbarelsehistoriens försvinnande litenhet i jämförelse med allt som skett på vår jord, och hela människohistoriens försvinnande litenhet i jämförelse med universum. Jag svarar på det förra, att vetenskapen måste vara empirisk. Den kan icke röra sig med hvad man på förhand kunde

finna sannolikt, att det borde finnas annan historia, lika upplysande om Guds vilja som den bibliska, och att det borde finnas andra uppenbarare, lika märkliga som Kristus. Vetenskapen måste taga verkligheten, så besynnerlig som den nu är, och göra allvar af den. På det senare — människovärldens försvinnande ringhet i rymden — svarar jag, att på en principiell betraktelse, som söker väsen och innehåll, kan icke det kvantitativa imponera — det är en ren relativitet, om jag mäter med milliondels millimeter eller med billioner kilometer. I vår erfarenhet uppenbarar sig verkligheten i en intensivare och högre gestaltning i människolifvet än för öfrigt i universum.

Läs, forska, väg allt som kan komma ifråga! Tveksamhet månde möjligen uppstå om oändlighetskänslans eller idealdriftens företräde. Bland våra samtida finnas de, som föredraga oändlighetens och enhetens mystik. Men om man skattar idealdriften högre, om man i gudsviljans framträngande i lifvet, i tillvarons meningsfullhet, i historiens och personlighetslifvets uppenbarelsehalt ser en starkare makt till frälsning och framtid, en rikare välsignelse förlänad åt själen och åt släktet, än i en religion, hvilken af det gudomliga egentligen endast skönjer dess fjärran stilla frid såsom en tillflykt undan timlighet och historia — då kan intet tvifvel gärna stanna kvar om, att Kristi lif och den historia, hvari det står, är gudsuppenbarelsen par préférence inom vårt släkte, förblifvande, väl oupphinnelig. Där, om någonsin, spränges världsväsendets kalla hölje och lifsgrundens, den gudomliga andens, glödande, brännande, värmande eld bryter fram — alltjämt verksam såsom den uppståndne, Herrens ande. Men verklig uppenbarelse blir icke Kristi lif och den bibliska historien förr, än den tagit bort täckelset från ögonen och kommit oss att se gudomligt lif, Guds vilja på botten af hela denna tillvaro — där vi satt in vårt väsen och pejlat djupen genom egen ansats och meditation — i vårt inre lif, i den människohistoria, hvari vi själfva kämpande och undrande stå, i skeendet i naturen, i det undermänskliga lifvets utveckling, kanske också i den oorganiska naturens förändringar och lagar.

Hur kan sammanhanget, som vetenskapen tror på och konstaterar i allt som är och sker, hur kan det då bli för oss till uppenbarelse, till vittnesbörd om den lefvande Guden, om gudomlig vilja?

Närmast erbjuder sig den utvägen att öfversätta orsakssammanhanget till ändamål — blicken riktar sig framåt, det som sker blir icke blott en följd af orsaker, utan i grunden syftning till ett mål. Jag går tanklöst genom hopen, halft skjuten af dem bakom mig, halft på måfå sökande mig fram till det fria. Då möter jag en människa, och det mötet blir bestämmande för lifvet. Tilldragelsen ställs ovillkorligt af mig under synpunkten af en ledning, ett ändamål. — Samverkande orsaker föra mig in i ett läge, som jag bittert beklagar — åratal senare välsignar jag det såsom tjänande ett för mig då fördoldt syfte. — Vetenskapen skildrar Israels historia såsom ett kausalt sammanhang fram till Jesu framträdande. Tron ser i denna historia en förberedelse för det stora målet: Kristus. — Vetenskapen undersöker ärftlighetens lagar. Kände man faktorerna — hvilket är omöjligt — skulle man kunna ur många släktregister härleda den kombination, som framstod i Gustaf Erikson Vasas andliga utrustning. För oss är det klart, att han var mannen, afsedd och rustad för sin gärning.

Öfversättningen af kausalitet till teleologi äger sålunda inom vissa gränser tillämplighet. Men invändningar resa sig mot att se uppenbarelsens problem löst därmed, att de generaliseringar, vi kalla för naturlagar, få gälla som Guds vilja. Ett är verklighetens eget, oss förborgade sammanhang, ett annat våra generaliseringar och "naturlagar".

1. Vi få akta oss för en teleologisk förklaring i stil med kattens grubbel öfver att fåglarna ha vingar, som beröfva den hungrige födan — kanske just i det ögonblick, då tassen skulle gripa den. Då råkar katten i anfäktelser. Katten finner världsordningen orättfärdig — men löser svårigheten medels väntan på ett tusenårsrike, då fåglarna ej längre skola äga vingar. Denna liknelse, som uppkom ur ett uttryck i Östrups kattbok, rinner mig i sinnet, när jag hör vissa fromma teleologiska resonemang —

som draga ned själens hemlighet och den kämpande trons tröstfulla himmelska syn till en slags tarflig nyttighetslära.

2. Än allvarligare är en annan svårighet. Kausaliteten utgör ofta den grymmaste meningslöshet. Skall den få sin tillfredsställande förklaring en gång i ett högre ljus? Ändå blir en rest kvar. Uppenbarelsen utgör ej endast öfversättning af kausalsammanhanget, en annan inblick i det — den utgör *kamp mot motstånd*. Inom lifvets alla områden skönja vi så tydligt som möjligt motsatsen mellan det tröga, döda, som hämmar, förkväfver, själf hemfallller åt upplösning, och den framåtsträfvande, ständigt så när öfvervunna, men dock outtröttliga och segrande lifskraften. På de högre områdena tillspetsar sig denna motsats. Det finns i det som sker utom och inom människovärlden något som drar ned och hindrar. Guds fortsatta skapelse, alltid fortsatta skapelse är på samma gång en kamp. Jag ser, hur motsägande detta blir för sträfvan efter en enhetlig världsförklaring. Och jag är lifligt medveten om ofullkomligheten i vår tankes försök att fatta och uttrycka verklighetens vägar och Guds lif. Men det står för mig allt klarare, att dualismen — icke en absolut dualism, utan en dualism med hopp och visshet om enhet — riktigare än monismen återger verkligheten, ju närmare vi tränga den inpå lifvet.

Snarare än en direkt öfversättning af kausaliteten till teleologi skulle jag vilja förorda en annan betraktelse.

Vi ha att göra med två plan, vetenskapsplanet och uppenbarelseplanet. I båda handskas vi på sätt och vis med verkligheten. Men i vetenskapen på ett mycket abstrakt sätt. Det vill säga, vår kunskap hämtar upp ur verkligheten det som kan inordnas i detta kausalsammanhang, som utgör förutsättning för naturens användande till våra syften. Naturligtvis står denna vetenskapliga totalvy med sina hypoteser i relation till verkligheten. De två planen sakna ej sammanhang med hvarandra. Men dess uppgift är ej teoretisk, ej att veta, utan att härska.

Annorlunda med uppenbarelseplanet. Där komma vi djupare ned, än blotta intelligensen förmår. Ty där ge vi oss på nåd och onåd i kast med själfva verkligheten Där förbli vi sannerligen heller icke herrar, utan grundligt underkufvade — till vår egen

upprättelse. Där vilja vi, där måste vi nå något hållbart att stödja oss på. Det är icke en tankelek, icke heller en utforskning och utredning, som visar sig äga en praktisk uppgift och hvars praktiska användbarhet är dess sanningskriterium. Utan vi vilja tränga in i och lyssna till verkligheten själf. Rättare, verkligheten, Gud själf, tränger sig på oss.

Vi kunna, såsom jag i några exempel visat, lägga vetenskapsplanet ofvanpå uppenbarelseplanet och söka uttrycka saken så: Gud verkar genom naturlagarne. Men egentligen tjäna de två uppfattningssätten skilda ändamål. De s. k. naturlagarne uttrycka icke verklighetens väsen. Det visar sig däraf, att ingen kritisk vetenskapsman tror på, att verkligheten består af eter och atomer — men väl veta vi, både naturvetenskapens idkare och andra, att Gud är den sanna verkligheten.

Vissheten om lefvande Gud vinna vi liksom profeter och apostlar genom att äga delaktighet i Guds lif. Ju mer helhjärtadt vi kunna hänge oss åt verkligheten, det är, åt lifvets kraf i eldig ansträngning, i stilla självförverkligelse och hvila, desto säkrare skola vi vinna och behålla vissheten om, att Gud är och att Gud är en outgrundligt mäktig godhet, som kämpar sig fram och förmår bära oss fram. Äro vi strängt uppriktiga och nogräknade, måste vi säga, att vi icke kunna se så mycket af Guds uppenbarelse. -- Det är i hvarje fall vårt, icke Guds fel. — Dock, vi hafva mött honom i vårt lif, vi förmärka, när vi se tillbaka, hans ledning. Historien afslöjar stundom för oss Guds handlingssätt. I en situation, som ter sig tröstlöst öde och farlig, skimrar kanske igenom en aning om Guds ändamål — skola vi våga gripa fast i den och tro därpå? Men hotar det döda skeendet att växa för och skymma uppenbareisen för oss -- så ha vi att gå till bibeln. Där är himmelen öppen, och ljuset sträcker sig fram genom vår tillvaros gråa töcken.

KYRKLIGT-TEOLOGISKA MÖTET I ÖREBRO 1910

VI

KYRKLIGA REFORMATIONERS BETINGELSER

STOCKHOLM
ALBERT BONNIERS FÖRLAG